عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز بمعنى والبحث
عن المعارض بمعنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يفحص عن معارضه عاما كان الدليل
او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على
المجاز وهذا التوقف للذي امره الحجية بالادلة الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ دون جهات
المنسوخ فالبيان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ الحقيقة ويبعد
مجيء الناسخ فيعلم ان غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي
وهو تكلف واما الجواب بمنع تعلق الخطاب بالحاجة الى الافادة الى الاخر فهو اولى ضعيف بتاخير بيان المجمل
وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر تنبيه قد عرفت وجوب البيان
في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لحاجة ادائه افهام الخطاب دون حمله ومرتبة فيها مطلق لزوم التكليف
بالحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بان تمضي فعله
كالعام في الصدقة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض والثاني قد يراد
منه العمل بمضمون الخطاب بعينه كالعلم بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعل كالعبادات
بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم فائدة قد عرفت
معنى العام في اقسام المحكم وننبه على معنى المأول ايضا ونقول هنا ايضا الظاهر ما دل على معنى
دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز
سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه
سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريفه الصحيح
فنزله بقرينة فمقتضية لعدم القرينة اما عقلية مثل يد الله فوق ايديهم ومثل يضل من يشاء
ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل ابل الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ما
قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم
يسخطون فان الآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا ان النبي يجور في ذلك بل انه يصرفه في مصرفه ونحو
ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل التخيير المخصص
بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر
ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة

على خلاف ما وضع له والما ولها لم يقترن به وعلى هذا الاكثر في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في
معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهره عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو
العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي وبيانه فوق ايديهم وعلى هذا فكل المحتملات
لحتملات ظاهر وناصيته بيانها عن وقت الخطاب ولا ان وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل
عنها واطلق عليها المجاز في معناه اجل احتمال الا ان يكون الشارح لا يد منها هي المتكلم ما ظهر ارادته
اخبارا و نصب قرينة عليها هي المتكلم بها قد اختلفت علينا ولا يجوز ان كان بالتاويل الا مع تعذر الحمل
على الظاهر بان يتحقق عليه دليل توجيه على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان
فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز
تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد ربما يكون بسبب نفاوت افهام الناظرين وانتقال اذهانهم وتفاوت
القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون
تمام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاول في الاجماع وفيه فصول الاجماع
لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقته من وجه واختلف العلماء في
حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه من حدها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب الجماعة
ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني
في عصر من الاعصار وقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم
لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان ما اقتضى بعض اعلامهم ذلك واما الشيعة فليس مهم التقيد بحجية
لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما
ما ذكره العلامة من ترتب في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وسلم فقد نقل
المحقق البهائي رحمه الله والده عنه انه اخبره ان مراده العصمة من النسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض
عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس هو منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي
والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق به اجماع
واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فيندرج تحت ذلك ما هو مذهب
العامة بعينه ويتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة مع اتفاق الجميع بلا علم اوافقه
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر من معصوم عندهم او ان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه داخل

الباب السادس في الادلة الشرعية

المقصد الاول في الاجماع

من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووفق عصرنا لاكثر المخالفين ولكن منهم
من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وانما نهتم بحجيته ومستندنا اليها ابو بعلكم
فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بتكميل الكلام في الثبوت
في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر
اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه
عن رأي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم
ولهم في بيان ذلك وجوه تلك طرق اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون لو اجتمع
علماء امة النبي صلعم على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها
فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة
فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يتحقق انه موافق لهم قلنا
فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم مطابقته بالتفصيل
فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان
في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يرد الدور كما اورده بعض
المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم
بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان
العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ويكفي في ضروريات المذهب ويجيء تمام الكلام
وبالجملة مناط هذه الطريقة في حجية الاجماع انه علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلعم متفقون
على كذا وكان الامام منهم فهو حجة لان الامام في جملتهم فهنا حجة وهذا هو السر في اعتبار دخول
وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لنجاح العلم الاجمالي ولو علم لو اعتبار معلوم مجهول
النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ... ايضا بوجود مجهول النسب فلك ولعلهم
وحاصل فرضوا امكان صورة يحصل النقل بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه
الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فهو المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض ممن يعرف
بشخصه وينسب مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة
لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد
من موافقة الامام ... لا دخل شخص في ... حتى يستبعد ذلك في

في الإمام المنتظر ع ثانيهما ما اختاره الشيخ في عدته بعدما وافق السيد في الطريقة السابقة

ولعله لم يوافقه من أصحابنا أيضا ممن تقدم عليه وممن تأخر في هذه الطريقة وهي كونه اعتمد

في ذلك على ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواترة أن الزمان لا يخلو عن حجة كي إن زاد المؤمنون

شيئا ردهم وإن نقصوا أتمه لهم فلولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم وتظهر ثمرة هذه الطريقة

حيث لم يحصل العلم بالطريقة الأولى كما لو وجد في الإمامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له

مخالف أيضا ولكن لم يعرف مع ذلك أيضا كونه قول الإمام ومختاره فقال رحمه الله نعلم أن قول

الإمام ومختاره لأنه لو لم يكن كذلك وكان الإمام مخالفا لوجب عليه أن يظهر القول المخالف في الجملة

عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر علم أنه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة

هو هذا إذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول قطعا على

أنه يجب القطع على صحة ذلك القول وأنه الموافق لقول المعصوم لأنه لو كان قول المعصوم

مخالفا له لوجب أن يظهره وإلا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف

وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو أنها لو اختلفت الإمامية على قولين لا يجوز فيهما التخيير

كالوجوب والحرمة مثلا وكان أحدهما قول الإمام ولم يشاركه أحد من العلماء فيه وكان

الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الإمام دليل

من كتاب وسنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لأن ما هو موجود من الكتاب و

السنة كاف في باب إزاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني

على النحو الذي فرض من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور وإظهار الحق وإعلام بعض

ثقاته حتى يؤدي الحق إلى الأمة بشرط أن يكون معه معجزة تدل على صدقه وإلا لم يحسن التكليف

وقد أورد عليه بعض المحققين بأنه يكفي في إلقاء الخلاف بينهم أن يظهر القول وإن لم يعرف

العلماء أنه الإمام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك أيضا بل يكفي وجود رواية بينهم

روايات أصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر إذ مبنى كلام الشيخ على أن الإجماع

على الخطأ لما كان باطلا وجب على الإمام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الإجماع ولو كان بوجود

مخالف بل مبنى كلامه أن اللطف يقتضي الداعي إلى نصب الإمام أوجب ردع الأمة عن الباطل

وذلك لا يتم إلا بإيجاد ... فلما لم يحصل ذلك علم أنه راض على ما اجتمعوا عليه والتحقيق

في جوابه منع ذلك وإنما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الإبلاغ والردع عن الباطل إن لم

يمنعه

ثم بعد مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستفادة الامة وبهذا يرد هذا القول السيد المرتضى ره
قال ولا يجب علينا الظهور لانا لو كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه
وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا
به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث
قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ
من وجود الاعيبة البيانية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانه لو وقع الاختلاف
وبينوا لنا ما علمناه هو ان كان كذلك في كل غالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه
لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة السيد ره واعلى الجواب الذي ذكرنا
من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العلامة
في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا ورد بان ذلك ينافي
كون تقرير المعصوم حجة خصوصا كما تقرر عند الشيعة على ان مرادهم ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم
على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى تتغير المصلحة فيثبت الحكم مع انه يمكن دعوى بان
يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود روايات
او مجتهد معروف مخالف كانهم لا ينسا بوجوب عدم [illegible] كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم
الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف
من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم ومع الخلاف بينهم فيظهر
منه رفع الخلاف فيهما اما انه [illegible] اخر المجتهد [illegible] واما فيما اجتمعوا
عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز [illegible] فرق بين الحكمة الباعثة على نصب
الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا [illegible] المكلفون [illegible] العامة وليس
هنا مقام بسط الكلام وهذا اوضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو
انما يتم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما
رضاه على ثباتهم على المعتقد [illegible] مخالفتهم [illegible] ولا نتخلف عنهم على الحق لعذر
ان ذلك ايضا من باب الرضا باجتهاده وهم في حال الاضطرار كما في الخلاف بيان او ليس في كل قول
من الاقوال المختلفة حديث او [illegible] ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف [illegible] خطاء

مخالفتهم

وعمل به ومع ذلك نقول بان الامام رضي باجتهاده وبتقليد مقلديه فيتحقق الاجتماع هنا اه
يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذ ادل دليل عليه الحق بعينه الا ان مخالفتهم المشهورة بهذا
الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت الحق على الشهرة وهو ممنوع
لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراده فالعلم برضاء الامام بذلك بالخصوص
حديث هؤلاء من حيث انه بعض من الاجتهادات المصنوعة او ما ورد عنهم بعنوان المجهول النسبة فمع
نحو غير رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا
الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يعلم الا من جهة كون ا
جتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم مع ان مع ثبات ما ذكرته في مثل هذه
ما فيه في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى
ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قول من يقول لولا ثبت بالاخبار مثل قوله عم لا يجتمع امتي على الخطأ
ونحوه بان نقول يمتنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم
عن الاجتماع ويلزمه على الاكتفاء بجواز القول بالخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة الاخبار وحجيتها
وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام
يخرج عن مدلولها ومنها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي
الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم برأي
كل رئيس بمجرد حفظ اقواله بتعذر فيما لو فرض ان فقيها الزم الامة بتقليده عدول لا يصدرون الا
عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى
فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن
العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادقين عم مثل زرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي
وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم جمع ولم
يظهر مخالف منهم ان ذلك الفتوى من امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان
وهذه طريقة معروفة لا يمكن انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته
بل يمكن ان يدعى ثبوت مثل ذلك في زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه
اذا افتى فقيه عادل ما هو حكم من عند نفسه بحيث نظنا بحقيقته وانه لم يفهم من امامه واذا ضم
اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف

ذلك

لم

لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر
مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهبنا اثنا عشرية وجمعا منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب
مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكروا في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك
الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك عدم كون دليل في مقابله فاصل الحكم او ورود خبر ضعيف على
ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع
الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قايل وملاحظة غاية اهتمامهم
في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر بل المنكر فضلا عن الخاصة و
ملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون
تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه
رايا للامام وراي شيعته الواجبي الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والا
ستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة
العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية
واستنباط العلة بالترديد والدورانات ونفي الفارق وتحقق المدركات هذا مما لا يرضى به
لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدرك من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه
الطريقة ولا يتفاوت بين زمان الغيبة والحضور مع انه اذا امكن حصول العلم بمذهب
الوثني الى حد الضرورة كما وصل في هذه الزمان من الدين والمذهب كوجوب صلاة الجمعة ومسح
الرجلين [illegible] يجوز حصول العلم الحدسي اليقيني بالنظر ولو كان لا يستحيل ان
يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهية انه
من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض
احكام يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم واصل هذا الدين والمذهب
او الغالب في الجميع بديهي وبان انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدونه
حصول السابق [illegible] فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة ولو نفسا او مع
انضمام بعض القرائن الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عنه ايضا ولا يضره مخالفة
بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا
يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة وعلم من ذلك انه لا يشترط فيه العصر في تعريف

> كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك ح

الاجماع ايضا بل يكون انضمام اهل عصر اخر في افادة القطع فان قلت امثال ذلك لا يكون الا مع
من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل التفقه والتتبع فلا يشتبه لك القول بذلك
وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة مستنديا الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على
نجاسة المتكون من الجلال غلا فات فضلات مقطوعها وما بوق من البول فهل يعرف ذلك العوام
والنسوان والصبيان وهل وصل فيهم ذلك العلماء الا من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد
فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد نسبت
عليهم جهلا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فاتنا بها ان كنت من الصادقين
والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل اتفاق العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك
ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يعرفون بل لا تتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال
وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك
ليس دالا عليها مطابقة باللفظ ولا تضمنا ولا التزاما اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة لاحتمال
غير التعبد وغيره من الالات الماكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك البول غير الروث الى غير
ذلك من الاحتمالات فليس فهم النجاسة الشرعية من الامر الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا
الحكم هي النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث
وكل غيرهما من الاحتمالات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل
ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي
فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات
وبعض المياه كالجيفة المنتنة والقربة من الماء ومع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر
والنهي عن الوضوء وفي الثاني من جهة الامر بالتوضي وقالا ربما بالصب لا يدل على النجاسة
وكذا النهي عن التوضي مع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع
عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسئلتين
وليت شعري كيف يتمكن جحد الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شي بعينه في هذه
المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ مع انه مطابق واقتران ووضوح عن اللغة والعرف
فلم لا يفهم منها او امثالها بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرءة ويفهم من قوله

عم اغسل

عم انما الحمل لو ثبت بدون قولنا على وجوبه عليها او بالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد
ما اليق فيها مناسبا من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المطول او آخر وفيما
ذكرنا كفاية لمن كان له ذوق اجتهادي لا دراية له لما يهمه الفضلاء كانه ثم لا بأس ان يجدد المقام في
توضيح الحال لموقع الاشكال ونقول كل طريقة احدثها بيني فبعضها ما يعم به البلوى ويحتاج
اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثاله
ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر يصير من ضروريات الدين فالمتدين يحصل
العلم به لكل منهم ولكل من كان من خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين
او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة من رأيهم والعادة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك
بالقبول من دون منكر في ذلك وعدم الفهم ومنكر لا يعتد به لندرتها وظهور فسادها وعناداده
فهذا يسمى بديهي الدين [illegible] وذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها
جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددين عند ظلال النبي والرئيس
الذين هم واسطة بينهم وبينه غالبا سيما ولو كان هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل
ومرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه
المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على اللحوق العلم بانه طريقة رأيهم فكما
في البديهي كما ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة
تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في العشر مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان
فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع بحصول الحدس [illegible] بابنا او والذي ذكرنا في الحق ورق
بان يكون بحيث يثبت عندهم غفلته وخطائه من اجل شبهة ولم يعقبوا عليه واراد اجتهادهم
وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رأيهم اولا تشكيك [illegible] في مدعى الا
جماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع
وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم
وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان المتواتر قد يحصل من دون طلب
وتتبع كما لو جاء الاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء
والشيوخ والصبيان وقد يحتاج ذلك الى التتبع واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات
عند ما ذكروه فان اليقين يكون فذلك قول النبي صم مختص بالعلماء بل ببعضهم للاحتياجه

الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهيهنا الى النظر الى كثرة الرواية في
النقلة وتمثلا الى كثرة المتفقين والقائلين والعاملين به ثم الرجوع الى بيان مدارك الاجماع
على طريقة العامة وهي من وجوه ولسنا نطيل الكلام الا انه للجهد وكما لنا في التعرض الى القدح
في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم اذ ان ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا
ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان تعلق الامر والثاني اظهار
ان ما لم يثبت في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان نعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون فيه وان تبنى
عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم وديانتهم فنحن نلزمهم اما
ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما
او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه
ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على
ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان
اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل
القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو اظهر
دلالة منها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الآية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة
سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول صلى الله عليه وآله ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد
على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا
فلا حاجة الى ضم غيره فغير مناسب لكن منا ربما ان غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك
حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما
وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر باطل لعدم اعتبار الانضمام فيهما وكيف يدخل الله
مطلق اللد ... مع ان الفهم المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف
وهو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته ولعل سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن المحتمل
مجازا انه دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب
الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها ما لا وجه له في ان المراد بسبيل المؤمنين
الايمان وهو مما صاروا به مؤمنين ويمكن جعلها ايضا مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين

من

لا اجماع

عدم

عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد و وعيد على تارك المتابعة رأسا
لا يقال ان ترك المتابعة رأسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي
يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون
معصوما عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا وهو باطل
وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص [illegible] مع ان التعليل
بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كل واحد منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك
الا ان يمنع ان المراد منها الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند
الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو
لا يستلزم حجية فتويهم في الاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يحمل المراد بهم ائمتنا عليهم السلام كما
ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه
عدم وجوب الرد عند عدم التنازع وفيه ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان
عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل ونقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم
و ورودها الفرادي لا بمجموع كما لا يخفى ويخفى ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية
الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله عليه السلام لا يجتمع
امتي على الخطأ وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد
الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك
بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوارثونه عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر
المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد القطع وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع
هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجتماعات
اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع رأيهم على سبيل الاطلاع كل منهم على رأي الاخر واختياره
موافقة الاخر وتتميمها بالاجماع المركب وبعدم القول بالفصل و[illegible] وهذا واضح الا ان يقال
مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام
الخطأ للجنس لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم
على جنس الخطأ وصدقه يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطأ غير خطأ الاخر وذلك يوجب

عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب
من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقل المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول
وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة نهاية كون شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه
الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يلزم من اتحاد الفرد من امة الاجتماع لا لفظ الخطأ لا يكون
المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطأ بان يختار واحد منها كالزنا مثلا فانما اجتمعوا فهو صواب فهو
تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا
للعموم لكنه انما يظهر بمعنى مجازي للفظ عارية عن الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع
بمعنى التجامع الا ان يقال ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لان ما اجتمعوا عليه يعلم انه
ليس بخطأ فظاهر الاول ان المعتبر في الخطأ كون خطا بنفسه ثابتا قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع
الامة على ما هو خطأ عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكشف عنه انه صواب وليس بخطأ وان قلنا بكون
الالفاظ اسامي للمهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة
في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله عم لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى يقوم وهو ايضا يشعر بان نفيه عم اجتماعهم على الخطأ انما هو لاجل انه
لا يخلو يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقول اصحابنا من
وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع
انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لكون الاجماع من حيث انه اجماع واما قوله عم لم يكن الله
ليجمع امتي على خطأ فنقول ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول
عندنا ولا يضر ومثل هذا القبيح عن الله تعم ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ونظير الكلام في
الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فانهم ادعوا ان العلماء اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء الا
المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ ما ظني بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للاجماع
حقا وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم
العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى عم وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين

القاطع

القاطع والظني بحيث لا يشتبه على اهل العرف والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع
لا حاجة الا دليل العدم تحققهم بالعادة لا تحيل خلاف فيما ذكرنا وبالجملة فما يورد نقضا اذا
اوجد فيه ما ذكرنا من العتو وانتفائه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال
الى توسط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع
الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليس لهم قاطع على خطاء مخالفتهم بل ربما يكون حكم
كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال
في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا
بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل
على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر وحجية الاجماع موقوفة على وجود
هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته
على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراض
واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم
بل صرح به اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة
مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه ما يشتمل على الامام المعصوم
فلا ريب في حقيقة ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلعله يفهم ما لا
فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع
العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبعد وقوعه يمتنع حكم العادة على ما ذكروه ولو
فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فيمكن ان يقال
انكار موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم في القطع بالتخطئة يحصل
القطع بكونه قول المعصوم فتكون حجية الاجتماع الذي يحكم بمخالفه لاجتماع المصطلح
عندنا لا الاجماع مطلقا والعادة بذلك وبعد وقوعه فيمتنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر
من هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم
بكون الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم
اخر حال انعقاد الاجماع انه لا يتحمل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في نقضا للسامة
على ما ذكروه هو ما لو كان المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه فالجواب

بان الدليل الناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف من كل الوجوه في
ماهية فان دعوى كونهم قاطعين بخطئية المخالف لا ابداء بكونه قطعية وجب تخصيص اللفظ
في ارادة العموم لا يكفي في ذلك بيان المجمعين على القطع بالخطئية او لو ادعى ذلك في خصوص مثل
هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة على ما ذكر غير
مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف
كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا تضرنا بل تنفعنا ولو لم تتم فايضا لا حرج ثانيا
لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع فليظهر لمن
تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردها في
المقامات الثلاثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما
عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس
ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلاقتضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح
وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك
الا لاختلاف الدواعي والجواب منع حكم العادة بنقل القطعي اذ اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع
ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة
في مراتب القطع ومنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية
مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم
به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها
بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزمه الموافقة او
المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسر في المطمورة او كذب في قوله رأيي
مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه
ان هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع العلماء الاسلام بان رأيهم
وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية
المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصوله
في النظري بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر فلا ريب ان اعيان العلماء غير معروفين
باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الاطلاع على الفتاوى امرا عقليا حتى يقال

ان العلم باجتماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء مجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان
العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته ومنها
ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم فردوه الى
الله والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانا بتبيين غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض الناصبين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطأ على كل
واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق
بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتقاد بما هو
في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع
والا لا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم
الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم
برايه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن حضور الحكم به بعينها في زمانه مع عدم
الاستماع من لفظه ومن ذلك عدم الفرق بين زمان الظهور والحضور وزمان الغيبة الثالث
وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر في تعيينه مع ان علماء الشيعة المتعبين با
قوالهم لم يختلفوا في حجيته وكل المحققين من العامة فنسبة بعض العامة القول بعدم الحجية
الى الشيعة افتراء او اشتباه لانهم مقصد الشيعة فانهم يقولون بحجية الاجماع من حيث انه
اجماع الامام كان وجود الخلاف فلا ينفي الحجية وكذلك الخلاف في مدرك الحجية وكذلك في حجية
خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات
الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف
يمنع من تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر
واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط
هو حصول الجزم بقول المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور من القدماء
فلانه لا يضر خروج معلوم النسب ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي
فيه العلم الاجمالي بان غير المخالفين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث
حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم

الاطلاع على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في
حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري
للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا
عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين
والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجتمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن جنيد قال
بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل
قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه
هكذا فلا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فيتحقق الاجماع في كل واحد من الزمنين
بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات
والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر
لا بد ان يحصل به العلم لكل واحد لا بد ان لا يوجد له مخالف فيه لا نضايق من القول باحتمال
السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة
والاشتباه والخطأ اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ فيها من كثير منا وان اراد ان
وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة لئلا يورث العلم بخلاف الدعوى فان
اراد بجزمه مع وجود المخالف تخطئة لهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت
من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع
انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض
اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة التخصيص
لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في ساير المسائل وساير
العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم تنبيهات الاول اذا افتى بعض المجتهدين بقول
وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف فان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال
التوقف والتمهل للنظر والتحري بالنظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم
ولاحتمال الخوف والتقية بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم
اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير يحكم بحكم العادة

بالرضا

بالرضاء فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا
وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول ا
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او لاحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد
ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال ولعل [illegible] مثل هذا النظر لبعض علماء اهل الخلاف حيث
قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان
ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء و
مؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم
ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة
حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه ولو انضاف
الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول
العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا
على دليل عقلي لو وصلنا الظهر بعدم دلالته على الحكم ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم
من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام انما يجري في الامور التي مجال للعقل فيها و
جعل العقل بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن
ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع اولا وان كان من باب
استنباط وتخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير
المختلف المذاق المتباينة المشرب على دليل مبهم واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا
لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النصوص فالحكم ثم نظير الاشكال فيها لو استدلوا
بعلة غير معلومة الماخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان
المثبت المحتوم ان هذه اليمين واتلو [illegible] اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو
البينة واليمين متممة ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي مثبت
بوصف المتممية ولازمة التاخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فافا

حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان
دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل يحجبها الامكان ودعوى الاجماع على
اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان
بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان نأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول
العلم باقوال العلماء وحتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في
ذلك عدم معرفتنا اياهم تفصيلا وان فرض معرفتنا باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيتهم
وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان نعتقده في الازمنة الماضية
وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم البديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن
دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون
الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم وكثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم
للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في التتبع ومراتبه بحسب
المتتبعين ومثل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد ان لم يكن هناك دليل اقوى
منه ولما ذكرنا يوجه كلام العلامة في جواب ما نقل في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف وحيث
قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال
زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من
الزمان السابق الى الزمان اللاحق ونقل صاحب المعالم عن مراده ولعترض عليه بان ذلك لا ينافي
ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة من ادعاء حصول العلم
بالنقل وانما دعا الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب
للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا
ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول
الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة ...
او بما ذكره موافقا للشهيد في زيادة الشهرة ما لا يليق عن ... وتهم ... فكيف وهم امناء الامة
ونواب الائمة ... ما منهم الورع المتقون ... على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس
وخدع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه

في كتبهم

في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا ننكر
واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل
به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن يدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه
في حدسه وكذلك لا وجه لسائر الوجوه التي ذكرها الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا
بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ
وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مصطلح
مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب
التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن
يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان بعضها اقوى من بعض فالاولى
وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الا
جماعات باطلة في بعضها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف
عن رأي الامام فاما ما افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام
فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة
عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من
عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة
الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم
عليه وانهم لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين
قلت فيبقى قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم
معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه رحمه الله
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة
رواياتهم هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك المقول عند التامل
وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ بمأمون على الظنون
اقول وسيجيء منه رحمه في مباحث الاخبار واستدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا ان انسداد باب

العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الا
عتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع
قال في الذكرى الحق تعضد المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فممنوع وان اراد في الحجية
فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر
ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او
الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب
المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفيهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة علم العلم
بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك
واترك الشاذ النادر يعني المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة
الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول
بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم
الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما
اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف
اكثر واضح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد
بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة
بعده قال واكثرها يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه
والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء
الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه
وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوه شهرة بين العلماء وما تفطنوا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته
ثم نقل عن والده ره تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية
البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف
الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس
بتبعيتهم لحصول الظن بان فعلهم كان من دليل شرعي واما على القول بان كل مشهور بعد زمان
الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقيناه كلا على ظاهره من تحقق من تقليد

م اشتهارا

اصح

فان في

الجماعة

اجماع الشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في
معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم لكثير بل الاكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعراضهم
عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كثيرة مختلفة بل في كتاب واحد
فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد
اي كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة
فتواه في النهاية وخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف
وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فانه كان اعتمادهم على كتاب
النهاية فسائر كتبه متاخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف في
المبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة النهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة
بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا
وجه لكونهم اوفق نظرا واكثر تاملا فرجحان احدهما هو مختلف فعلى المجتهد التحري
والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف في
ترجيح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة نجد مشهورا لا اصل له
واخرى وجدناها مستفرد في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم
حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه
فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي
يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة فلا منافاة ووجه
الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاعتماد على الخطاء
في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل
كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرها مما يحصل منه الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى
من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على
غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كما شرعنا في قول
الحق ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون للحجية منه في الاجماع
المركب عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد عليها اجماعا مثلية ذلك

٢ بل له م

٣ الائيمان م

٢ الشهرة وهو ما دل على الحجية الظن م

قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب
اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من قبيلين منها على موضوع
كل ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من
تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة
في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا
وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت
بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها مجانا من غير ارش خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة
مختلفة في وجوب الغسل بوطئ الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل
به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الغلام خرق
للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها
فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا [illegible] الفصل
ومنها لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من
القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا
يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدين
والعيب في بعضهم بقتل المسلم بالذمي وصحة بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول با
لفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يفترقان من
الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطئ الدبر والفسخ بالعيوب فان فيهما الامرين ومادة الافتراق
من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما
واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة تتضح في ضمن ما نتلو عليك فاستمع لتحقيق هذا
المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على
عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يجدوا التصريح به من كلامهم فلا
يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام او بعض الاحكام ولهذا صور ثلث الاول ان يحكم
الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله عم اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب الثوب عنه والبدن وتنجس الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك
غسل

وكذلك

وكذلك سائر احكام النجاسات فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة
الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهنا في الحقيقة اجماعات بسيطان وليس هنا
اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم والبعض الاخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل
الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي حصل فيه الدم باصابة الثوب وطهارة
العذرة وكذا غيرها من نواقض الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجس شيء منها
في شيء من افرادها فهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك
اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم
فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي
لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليها اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة
وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم
او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تزكية المنسوخ فاذا اثبت جواز تزكية الذئب من جهة اجل
ما دل على جواز تزكية السباع مع حكمهم بجواز التزكية في الباقي فان ثبت الاتفاق على عدم القول
بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المنسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التزكية في الفارة
لكونها من المنسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا امثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على
عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد
طريق الحكم فيهما او نص على معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثل الرد وتوريث العمة والخالة ومن
منع احدهما منع الاخر لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
ومثل زوج وابوين او امرأة وابوين فمن قال الام ثلث اصل التركة كابن عباس قال في
الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج
بقول ابن عباس وفي الزوجة بعكسه وان لم يعلم اتحادهما الطريقة فقال العلامة الحق
جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثل ولان منع
الحاقه يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان
وقال في المعالم والذريعة على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا
اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع وعكس

التكليف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز
خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل
واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا وهذا هو الوجه فيما اختاره من المنع مطلقا
واما العامة فاكثرهم ذهبوا ايضا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب
ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا
فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا
ومن هذا مثل قتل النهي وبيع الذمي المتقدم فيهما مسئلتان خالف فيهما بعضا ووافق في الاخرى
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل الاقلون منهم مطلقا بانهم
اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد
بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم الفصل وانما
الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ومن هذا مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب
واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي
الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان
الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين
فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان حاصل القول
بالقضية الكلية وان سلمت من باب الاستلزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الالتزام
على المنهج التراث كما هو لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث
انه مركب لا من حيث صدقه بالاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة
برأسها اتفق القائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا
دلالة في احد القولين الا على بطلان احد الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على
بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا
بنصها والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم
يعني لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول
سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن ليس هذا القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم
الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما مع الاخر في الحكم

كهي م

انما

لا بالالزام

١٠٠

انما يتعلق بكل واحد من الافراد بشرط تحققها تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن
المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع و الفقدان ثابتا بالحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على
شيء بعد [illegible] المقصودة لا التبعيات [illegible] التي اقتضت على ذلك انما يتصرف الى ذلك
واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة ودون تخطئة كل الامة والادلة
السمعية تنفيهما ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان
تخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطا فيه الاخر فلا ينفي الاول وقد مر هنا ما يجدي في هذا
الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء و يحمل اللام
للجنس او للعهد و لكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه
فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك
اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية واما هنا
استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين
وتابعي اخر وعدم انكارهم عليها واجيب بانه كان تمام الجابرين لما لم يكن فيه مخالفة
للاجماع كالفسخ بالعيوب وبعد تسلم هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين
الا ان عنهم ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب
وحجيته وانقسامه الى القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى
الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني
يرجح على الاخر فتقتضي طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا للخرق
المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة
احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم
وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول
الاول بانه يوجب طرح قول الامام والثاني واعترض المحقق ره بان في التخيير ايضا ابطال
لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا
لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل
بالحكم الاقوى في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين

محكم كل واحد منهما ببطلان الآخر وعدم تحقق في نفس الامر لا ثباتا في تجويز العمل به الى حاصل
كما انه لا يجوز المجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل له
ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ومن خصوصية فان الرخص في التقليد بعد استنباط
نقل الحكم واظهار الفتاوى بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف
على احد القولين فقال الشيخ يجوز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين
لانعقاد الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على مختار من التخيير فيمنع لانه يوجب بطلان القول
الآخر والمفروض ان كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان العمل بجهالة
قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر
ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل في وقت ظهور البطلان وعدم جواز
العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن
قوله اللهم الا اذا كان القولان لا عنه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه
الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطا بناء
على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء فان من عدل عن الخطاء فيلزم منه الخطاء
اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد رجوعها عن الصواب الى ذلك الخطاء فقد صدر من كل منهما جنس
الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن
المعصوم لان اثبات كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب
اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده
قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال طائفة لا ضمير الشان

قانون

الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاولى
فلان قول السيد اجتمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره
الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقتنا المشهورة او على رايه واعتقاده على الطريقة التي
اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشئا عن علم فهو نبأ وخبر واما الثاني
فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا
والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي
ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة بالتفقه والاخبار بها انذار واما الاجماع الذي

نقله

نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع
بذلك الاجماع يجب ان يحمل هذا البناء الذي هو عمدة قول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن
نتكلم في حجيته والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في
الظن فلا ينفعه عليه ما عرفت لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص وان سلم انما
ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى الخبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا
كان حجة فالقطع المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال ويمكن نعم نحن
نحكم بالظن واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف
من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي ايضا الاولى والثاني

وعن ٣

بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول او لان احتمال الخطأ في مدعي الاجماع
معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند على الدلالة والتعارض
والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود
والاجماع المنقول خال عن اكثرها كما في نقله فتوى العلماء صريحا ودعوى لزوم القطع في الاصول
خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح
فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على
خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية
واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل
خرج خبر الواحد بالاجماع والاية وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان
الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع
او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايات فقد ذكرنا انهما يشتملان [illegible] ايضا
واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ فمعتبر كما سيجيء وهو لا يدل على حجية خبر الواحد مطلقا ايضا
بل غاية ما يثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان
حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول
القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات
وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض
المتنافي حالا بالنسبة الى الزمن فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعوته

ولا وقوعها الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة عم كما يثبت الاجماع على جواز العمل به
في زماننا ايضا فما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان
اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي نحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا
من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب
في محل فاسد لان العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الائمة حجة
هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم تحتاج الى اكثر الظنون شيئا لا يمكن دعوى
الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه ولج الى حقيقته يعلم ان دعوى
انه لا يجوز العمل بما لم يثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا
لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل وربما يفيد ظنا
اقوى من ظاهر الخبر بل الاشد ايضا فالايات والاخبار والادلة على حرمة العمل بالظن
مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات
نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار من ضروريات المذهب ونفس
انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذكرنا
سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن
بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال
في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه
قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع
كما عرفت ووقوع الخطأ من المدعي ايضا في استنباطاتهم لا تتكرر وكم من هذا القبيل في اخبار
الاحاد ومع انا نقول بحجيتها وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف
في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح
في حجيتها فهاهنا خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا
على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب
العقول يدعي ان الجسم بعد انفصاله هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة
فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبتنى على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على
عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه مع ان السيد كان ناظرا

الى طريقة

الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وينضم الى ذلك في نظره قراين اخرى
وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل بها ضروريا اجماعا والشيخ الى طريقة
الفقهاء واهل الحديث فغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل بها اجماعا وكان
سبب حصول الاختلاف في جانب الشارع ع هكذا في الاخبار كما صرحوا عم به فكذلك فيما نحن
فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا عن الامام وانعقد اجماعا اخر على مستند اخر
بعينه صدر عنه ع قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام
عنهم عم ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من وجوه المدعي من دعوته ايضا من جهة
هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من
الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجتماعهم
على الباطل لوجب على الامام رد عنهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد
عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا كان الا جماع
المنقول عن مثلهم محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد
عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف
يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة مع عدم المعرفة بحال المذكور اعتقادا
في العدالة وسيجيء جوابه في محله ان شاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال انما يرد
على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه
الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة من بينهما سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن وافقه
في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة
بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق
كغيرهم من الاصحاب و الاجماع الواقعي عنده ايضا ما هو ما ذكره فلاحظ كتاب العدة مصرحا
فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية
مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال ان عدم ظهور المخالفة
يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره ورد عنهم عن ذلك
وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقة ع لهم فقال ان هذا
يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وافهمهم على الحق فتى ذكر الشيخ ان الاصحاب

اجمعوا على خلافه كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب مما يذكرونه في هذا المقام من نقل الاجماع
المصطلح عند جمهورهم بالاعتماد عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم
بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع بالنظر مع المراد اذا اراد حكاية
الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل
ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث
يطلق الاجماع ارادة المعنى المشهور كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر
حال المذكور انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل ممن يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد
ان يريد هنا العدالة التي يكون كاشفة الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على
طبق مصطلح المشهور فالمظنون من كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف
في الامامية مخالف في الحكم لم يبق احتمال الظاهر لوجود المخالف فلما ينفك عن حصول العلم بموافقة
الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع
هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصرح اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فذلك يكفي
الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع
المنقول راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي
الاجماع بعقله حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق
الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا اذا سلمنا انهم
يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو
القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل
انهم يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او
اتفقوا او لا شك في ذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل
هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم من ذلك مع انه لا يبعد
القول بحجية الاجماع المنقول المظنون ايضا كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على
ما وجهه الشهيد رحمه الله ولكن لابد من البيان التفاوت المذاهب في الاحتجاج وتتفاوت
المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول لا يجري فيه كثير من
واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر

والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الرواة
والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل
وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه فحينئذ فلعل السلسلة
وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فالظاهر اجماع الاصحاب من دون
روايته عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ فحذف الواسطة
واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي سؤالا فيه على القوم بانهم مطبقون
على اشتراط الحس في التواتر وانما يثبت التواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو نظائر آراء
المجتهدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم ادعائهم به في نفس
الامر فان في كل منهم اذا سمعوا بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن
بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لما دفعه العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين
الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد هكذا افيد بعض المحققين
ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه وثمة اقول دعوى تواتر الاجماع
وان كان قلما يتفق الا في الضروريات وفرضه مع حجته نادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن
يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فيمنع اختصاص التواتر في المحسوسات بل يمكن به
اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجتماع كثير من العلماء والاذكياء سيما مع
عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدانيته باتفاق
الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يحيل اجماع امثال ذلك على الخطأ
وكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطأ قول المجتهدين على ما
نعرفهم من حالهم ادعائهم عما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم
في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرواياتهم سيما مع ملاحظة تطابقهم
في ذلك وان زاغ كل منهم بان يدعي عما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالا
بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك يظهر بما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في حصول
انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم بتوافر اكثرهم وعامتهم وان
كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق
الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فرادى القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك

جماع

مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما
صرف في لزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام
الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من باب اتفاق
واجماع بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا يبعد ان
يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته للواقع لانهم قالوا ان قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء
كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو
اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلعم وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت
بالتواتر فقطعي والا فظني لكنه طريقة الظنية نفسه فهو كالمتن المقطوع الثابت بالسند
الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية والا فاوجب
العمل مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمتنع
هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العلم بالحكم المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنص
المحكي له انما يفيد ما [illegible] فانه لا معنى محصل للاجتماع على القول الخطاء والاتفاق
على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قولهم تلك اللفظ واعرابه
والا فالظاهر ان الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له
في المسائل الفقهية الا ان يقال ان مراده هو صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر
المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر وتحقق
المقام الا انه قطعي الدلالة على رأي المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه
الظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة للابتداء يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون
اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكون ذلك السبب ظنيا طريقه لا بسبب ظنيته نفسه لانه نفسه
قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد ح نفي ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه
ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراعاتها بل وللمفروض عدم القطع بالمراد فيصح فصل
هذا التناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد ايته ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا
ان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر محدود ومتعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي
من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي
في الشواذ من زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك اذا لا نعلم ان هذه الاية قرآن

ام لا لا انه من القران ام لا فالاجماعيات ليست متعينة في الخارج بشخصها الا بتجاوزها
حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتامل حتى تفهم الفرق
ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه لم افهم معنى هذا التشبيه فان
اراد من المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد قطعي الدلالة فالمفروض
عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه وان لم يحتف بقرينة
توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر
عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو
قطعي اولى بالجواز ومرادهم من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي
لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني
له انه من الشارع واقتصرت على ظنية الدلالة لتجويز تلك المغايرة بالنسبة الى الصدور
الخبر ايضا قوله وليس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اه قد
عرفت ان هذا التشبيه لا يصلح على نحو يستقيم عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس
موافقا لغرض الحاجبي كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب

قانون الحق جواز العمل
بمحكمات الكتاب نصا كانت او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكله على
ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز لنا اخذ حكم
منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهذا الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر
وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة
لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد
الظن وما افاد الظن منتف فمنعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا
فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل
النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار
ايضا ومع هذا فهو ينفي باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة
المخصوص بالكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الدالة على ان علم القران مختص
بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون

زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان التنزيل
فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة
قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب تبيانا فهو مشتمل على اوامر ونواهي ووعد
لا بل المعرفة وقصصا عمن غبر ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم
قومه ويعتبروا به فقد فهموا وتطلعوا على مراده من دون بيان منه وما جعل القران من باب اللغز والمعمى
بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل
اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزاته
بينها واجلها واتمها هو القران والحق ان اعجاز القران من جهة وجوه اجلها واقواها البلاغة
لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى
المقام وهو لا يعرف الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان
النبي من دون ان يفهموها بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على
جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به في غير التفسير متواترة ومتواترة منها ما ذكره امير المؤمنين
ع م في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها الصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون
للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران امر زاجر
وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع م في هذه الخطبة ومنها حديث
الثقلين الذي ادعي تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت
عليهم السلام يقتضي كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على
توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم فانا مذعنون بما قال تعالى هو الذي انزل اليك الكتاب منه ايات
محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل
ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر مشتبها لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك
المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يعرف النص او المراد به الناسخ ففيه
ما لا يخفى اذ من المعاين الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام
وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق
وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة

بقرينة اخرى ولم يعهد منه بحوالة وصى علا المتكلم انه من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل
التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف
وكرر عليه القول واستفسر وطلب منه ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ آخر محتمل
لذلك الوجه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته
بان يصير
السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات و
هكذا فالحاصل ما لم يكن له ظاهر ان يعمل به سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يوجد واشتبهت
دلالته في غيره فما وضح دلالته اما بالقطع بالمراد او بالظهور بالمعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب
اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا
المجال للاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص ويدعى استفادة ذلك
ايضا وان في بعض الاخبار
من بعض الاخبار كما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان
الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل به وان الناسخ
محكم انه يجب العمل بمضمون الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان التشابه الى كلام
الائمة عم ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال بحديث الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك
بالكتاب لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي يدل عليه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام
فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي صلعم لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع
ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب
الاحتياج الى بيان الامام فانه يستعمل العربي القرائن فنحن لا نلتزم وجوب ما يمكنه الفهم
بنفسه بل يجوز احتياجه الى الترجمة لو كان عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا
لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي
ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب
الله والمراد بكتاب الله ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة ايضا
تمسك بالكتاب بعرضه على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى و
منها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة عم بالكتاب لاصحابهم وارشدهم عم اياهم كذلك
واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها
والحاصل ان هذه المفصلة الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما الاخبار التي في الاخبار

التي بعضها على حصر علم القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق عم قال انما
يعلم القرآن من خوطب به وبمضمونه جميع الحاضرين بمجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا
لكن من خوطب به فلا يختص به صلعم وما رواه ايضا في الروضة عنه عم واعلموا انه ليس من علم الله
ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن
وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين
امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم
وفي معناهما اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح بل اخبار صحاح
ايضا في ان العلم منحصر فيهم وان سلم قطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لكان له
او نقدح في سبيله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على
عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونه المحقق الطبرسي قده حيث قال في مجمع البيان
واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلعم والائمة القائمين مقامه عم ان تفسير القرآن لا يجوز الا
بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروي العامة عن النبي صلعم انه قال من فسر القرآن برأيه
فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره
ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم با
لمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي بمجرد الاستحسان العقلي من دون نص
صحيح عن الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر
ويمكن ان يراد منه ترك ما يعينه مقتضى وضع اللغة والتبادر في بيان المعنى وابداع
معنى اللفظ بمجرد الاستحسان ونحوهم معانا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ
ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات
من دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع انما هو ظاهر
الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل طرحها هل او قبل نزول
الكتاب فاذا نزل اية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد
شيوع هذه العوارض فيحمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال هو الحال
في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدين ايضا يقولون
بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض حسبما ادى بذلك اتفاقهم على لزوم

لتمام

المخصص

الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل
من تتبع الاخبار ان الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورود من دون فحص عن المخصص
وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار
من هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو اغرق الدعاوي فنحن نقول بالكتاب بما قلناه في الاخبار من انه
يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا
لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن
في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات فهي وان كان لا يتم الا الزاما والا عند هذا المفصل
ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر دلالتها ممنوعة لظهورها
في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيناه من الادلة على
حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال
زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجوه فبالنسبة الى بعض
الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل
حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غيرهم فهي مظنون الحجية اما بظن اخص علم حجيته كان
تستفيده من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته
بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل
وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن وهكذا الاخبار ايضا من باب الخطابات
الشفاهية لكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو لهم فهي بتلك الاخبار
وطرحكمها بالنسبة الينا ايضا لم نعلمه ودليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخر
فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قالوا القران متواتر انما نقل احاد
فليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي متواتر تفاصيله
اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي به للاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية
فظاهرة اقول اما تواتر القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه
ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلعم عنه معلوم وكذا وجوب تواتره اما
الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف ومن يجيء الى الاتي

وكونها مظنون الحجية م

ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضاً نقيم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما ضيعوا
في ظهور الامام عم واما الاولياء فاعني تواتر جميع ما نزل فيظهر من تتبع من تصحيح مباحث الاصول
انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعن بعض اكثر الاخباريين انه وقع فيه
التحريف في الزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد
ابن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور
المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يقرب منه ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة
على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين عم كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب
الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد ومما دل على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله
في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين
عم لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقد سقط
بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق عم في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صم ليس هكذا نزلت وانما
نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت عم ومنها الاخبار المستفيضة في اية الغدير
هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته
الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح
والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عم وقد كانوا
في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي
كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين عم لانه كان يدور معه
كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صم الى لقاء حبيبه وتفرقت
الاهواء بعده جمع امير المؤمنين عم القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم
هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له [illegible] ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه
ولن يراه احد حتى يظهر القائم عم الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم
وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني ره باسناده الى سالم بن سلمة
قال قرأ رجل على ابي عبد الله عم وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال
ابو عبد الله عم مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام

والسهو للكتاب

فقرأ كتاب

وقرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل
على ثبوت شيء اخر ينقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد ما ينقص المعنى وتفسير الحق المبين
مراده تقدم او تنقص ما فسر به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا ينقلون
بها فمنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره مصلحة حال وقتهم
فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه
وهو بعيد بل يمكن جوابه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث
وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوة هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر
حكاية ثم طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الله فلولا حصول المخالفة بينهما لما
ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد
ابن طاوس قده انه نقل عن محمد ابن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في
المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة
مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل
البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان
فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف
الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا
امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم
ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا
واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها
ونقطها وادغامها واصالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في
اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد ابن بحر
الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم
علاوا الى خلاف فيما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين
العاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما
من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه

ثم بذا دون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولا دلالة فيها صلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه ان لا دليل على
عدم التغيير في القران الذي بايدينا لكفى كونه محفوظا عند الائمة عم في حفظ اصل القران
في مصداق الاية ولا ريب في ان ما في ايدينا ايضا محفوظ لامكان تطرق اليه نقص او زيادة مع
احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز
القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك من كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة عنه
اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول
الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له
مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في ايات الا
مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام معا ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب
والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي
صلعم لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما
هو حقه واما ما ورد عن الائمة عم لا ينافي نحو من العمل بها من باب التقية وحكم ابقاء الظاهري
سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما
ذكر في هذا الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات
عنه كذكر اسماء اهل البيت عم والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض
الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب تغيير الحكم الثاني المشهور كون
القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة
وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات
الثلاثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين وممن
صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان وهو نقل الشهرة
عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز
القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها
في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى كلامه و
بعضهم نزل على ذلك وهو مجهود وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا

مجهود

قال السيد

قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختيار عدم التواتر هنا ووافقنا عليه السيد الجليل علي
ابن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى
وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي ره في موضعين في شرح
الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر
انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف به خطوط المصحف
والمعنى باختلافها لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما التي كانت ادائية اي من قبيل الهيئة
كالامالة والمد واللين فلان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواترها اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن
يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير اليه ما نقلناه عن
شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلنا في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها
عن الائمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم عليهم السلام قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى
معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا
لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك
والسكوت عما سواها اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد
في الاخبار من ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها
واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن
على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن
فبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف
الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين
وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين
فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيها اقوال غير ذلك هذا احسنها
انتهى كلامه ونقل عن القاموس مثل ذلك مع اربعين قولا وروى في الكافي كالصحيح عن الفضيل بن
يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال
كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه عليه السلام كذبهم لاجل فهمهم
من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند

الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما رواه بعض
اصحابنا عن امير المؤمنين عم انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها
كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي
صلعم وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر عم قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن
الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويبقى بعد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءة السبع ما رواه في الخصال
عن الصادق عم حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة
احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب ومما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن
ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم
روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن اباه قال قال رسول الله صلعم اتاني
آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرء القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي
فقال ان الله يامرك ان تقرء القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير
واضحة الدلالة على المطلوب كيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلعم محل كلام وقد ذكروا
السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان اتفقا على
نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يعتبر وهو احاد المخالفين
اعتقدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي صلعم لم يثبت فلتحقيق فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير
مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب عم واهل البيت عم
كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله صلعم كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير
المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيم القراءة المعصومين
عم فكيف يكون القراءة السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين
كان من ديدن القراءة عن مشايخهم كان يقرء كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة
القراءات المتواترة تخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاخبار بالترجيح لا رواية
اصل القراءة حتى يستند في عدم حصول التواتر بذلك وقلة لا ينافي حجيتها لعلمهم المعصومين ايضا
لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يتوهم عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك
البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان

راو یا نا صح

البسملة
كون

الصلوة متدارك فكيف يحكم ببطلان المنقول عن النبي صلعم وهذا تامل واما على ما بينا عليه فيكون
ذلك بجوازه من الائمة عليهم السلام بخصوص الباب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من ترك البسملة
حمزة او انعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد
ان كل ما ورد من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة
من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا
بعضه على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي ادم من ربه كلمات من قراءة ابن كثير فان ذلك
لا يجوز لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري
في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة
في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على
قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر
امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم
ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب
القراءة بما تواتر منها انتهى قوله ره وانحصار القراءات آه مشعر بالمفضوح والاظهر انه ابتداء
تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم يكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر
كثير منهم ذلك لئلا يتوهم ان المنحصر فيه في الصدر الاول انما هو هذه العدة كما يشير اليه ما نقلنا
عن النهاية ثم ان ما تواترت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التي لم يعلم المرجح
ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهّرن فان ثبت المرجح كما ثبت
التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه [illegible] التخيير في العمل
وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي
عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد
وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف انتهى ثم لا يخفى الاشكال لعدم ثبوت كونه قرآنا
وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات النسخ بخبر الواحد
قام الدليل عليه بخلاف الكتاب ومن ذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام
متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لروايته ام لا لانه لم ينقل خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد
ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين عندنا ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثاني في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان
المطلب الاول في القول فان الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وعلى الظاهر
ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عند قوم داخل في الحديث
واما نقل الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران
ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيها اصل الكلام المسموع عن المعصوم والا
فالظاهر عند النقل هو عدم الدخول لكون كلامهم عم في الاغلب مراد فيها بخلاف حكايته فانه
دائما اخبار ونقل الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث معناه نفسه
ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى
احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها
يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يراد في الحديث كما هو
مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما
على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول
اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت ولبس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية
المنافي كون امر اعتباريا لا اصل له مستقلا موجودا او نفي الوجود الخارجي على ما ذكره بعض
المحققين هو ما لان الخارج ظرفا لوجوده لا النفس وبالاضافة الخارج ظرف لنفس النسبة
لا الوجود ها تحقق فيه موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا انه واما حصول القيام
لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج متى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل
ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام للحصول لانه لو فرض الحصول والوجود حتى
يكونان موجودين خارجيين لكان التسلسل فيتحقق لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي
وكذلك لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما
الانشائي فانما يثبت نسبته بالالتفات الذهني اليها وابداعها وبوجد الحكم بنطق الكلام الانشائي
فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا
الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ والانشائي في ذلك
جعل التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول ان جاء زيد جنبا ان كلمت فلانا فانت

يحول صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا
فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت حقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع
في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى التصور
في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بكله امكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى العرف
المتشرعة والشك انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما الا في جميع الوجوه بحيث يكون تصورا لكنه
شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول
اذا ابتنينا بيان الماهية بالرجوع الى المصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام
الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هو من صنف من المخترعات مثل ان يقع المعنى
المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام
فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد بها ما قد يقع
الاشكال فيكون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود
وهو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير
غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب
والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود
وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القول في الفاظ العبادات
او حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة
وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم
الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف في البيع عندهم ضر في الحقيقة عرفا وان اخلى بها عقلا
والمعيار هو العرف فخروج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية
لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى
شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع يطلب
في اصل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريقة التسمية هو
الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم [illegible] تكلموا
في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل
الحصول بماء للمضافة وقيل يشترط الاطلاق وهكذا ولبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك

نعم لو يحتمل في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف او اغلبهم ولكن يوجد
في الفاظ العبادات ما هو المتبادر عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول
مثل المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة متلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد
والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل يتم
بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظرا الى اشتراط
لذلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام
والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفي كون السورة
ايضا جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشرط اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم
بعينه فلا يمكن اجراء الاصل فيجب اعمال الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه
ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه لعدا بينهما عليه هنا واشرنا
اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما
الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية
فان قولنا الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة
القيام بعد الركوع وهكذا فينبغي ان يتنبه لما ذكرنا في هذا المقام من باب التنبيه والا
كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كلية ماهية مجرد حصول
الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر
اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها
ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكاما اخر فليتامل تذنيب الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع
على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى
الذي احدثه انما لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا
المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه فكذلك ايضا كما لا يخفى وقد يقع الاشكال فيما
لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يعرفه طائفة من قريته مع عرف طائفة اخرى منهم
لمعنى الوطن الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عم مع كونه من اهل المدينة
معه من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى
القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله عم

الطواف

الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكتارك الحج ونحو ذلك فالنظر ان المراد منه
المشاركة في الحكم الشرعي وحينئذ وجوه المحمول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور
ولانه يلغو كلام الحكيم والقول بتبادرهما في الاحكام التابعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا
فالعموم مع الاوجه الوجه الاخير والنظر انما اذا قال فلان بمنزلة فلان اذا قال فلان بمنزلة فلان
ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني
المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك
حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ
للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج
المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان
قد عين في كل وضع للدلالة على المعاني المدلول عليه اجمالا الا ان الدلالة فان الدال الذي هو اللفظ
حاصلة اجمالا لكنه غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي
غير مراد فيتوقف في تعيين المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يحصل لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة
واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير
معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
نظرا الى الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح
اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له
في الجملة وقد يستغني عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا فادل الكاتب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس
بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى الكلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مراد
في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا او نحوها ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان
في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر وكان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع
بان يريده لازم اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له فلا بد من التنبيه عليه الا ان يقول ان الواضع
يصرح بان وضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر كشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك
حين الوضع ايضا بل نقول انما صدر الوضع مع الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة للموضوع له جزء
كما ذكره بعضهم فيكون معنى الحقيقي للمفردة هو المعنى في حال الوحدة لا بشرط ما بينهم من بعض المحققين

مبنى على اعتبار الاستعمال

على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشاء من جهة تعدد الوضع والقرينة في الاشتراك انما هي لاجل تعيين احدهما

وفي حال الانفراد لا المعنى والوحدة

ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى
في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع
له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمام
الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر مع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو
ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك
هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان لا يكون معه احد او لا بشرط الوحدة
ولا عدمها فهذا الاهمال فى التقييد انما هو باعتبار الرخصة الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك
الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي عنه عما علم وضع
الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال
اللفظ فيه لان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة توقيفي
لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز
موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل
انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ احصل الرخصة في كلها وهذه الرخصة
ليست بنص من العرب بتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا
النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وفيه ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم
وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات
صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي يفيد الرخصة من انتساه هو الحكم بالتجويز
فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجدنا فيه الاستعمال
الذي جزئيات الصنف الاخر وهذا الحكم في النوع من الجنس مثلا انا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع
للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل
كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية
وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء
اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في
الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز
القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية

في الواحدة وقس يستعمل م

ولا بشرط الانفراد م

صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في م

في الحقيقة

في جواز الاستعمال

في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفرداً اعني لا يريد في استعماله واحداً الا معنى مجازياً واحداً وبالجملة المجازات المستعملة وجدناها غالباً لم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال لمشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هي الفردان او الافراد من ماهية الا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فانه اذا شككت في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسلمين بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازاً مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلاً ثم يثنى ويجمع ويؤيده ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع لزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من تشخيص فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خالياً عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلاً يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بهما الى الفرد اولا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا تفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفرداً فلا ينبغي جعله بعد دخول حرف النفي في معنى اخر من معانيه في ما دخله حرف النفي اذا تمهدت هذه فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطاً للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فالظاهر واما مجازاً فلاشتراطها استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما اشرنا اليه الاشارة وهو منتف

مه المقدس سره

فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون
المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت
في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه
مع غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة
الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على
معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع
للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له فقد استعمل في المعنى باسقاط قيد
الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين
مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى استعمالات
العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما [illegible] في فردين او افراد
من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثير الاحتياج الى
القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان المتيقن
ان المجاز والتثنية والجمع انما يرجع الى المفرد علامة منها الا الى العلامة والملحق به معا من الالف والنون
ومعنى هما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بها الاثنان
[illegible] فردين منها الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد
في احد الاستعمالين منها المعنى الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون
ومعناهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا من باب
من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا للافراد
فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج
عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاثنان
[illegible] التثنية او التعدد بل الى التثنية الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بها اثنين من ماهية
او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع على حدة [illegible] فيمكن القول بالجواز في هذا اللفظ
باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين
في الاسم لا لكونهما شابها الفردين من ماهية معينة وعلاقته المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق

لكونهما فردين
من المسمى بهذا الاسم بل

الاسم

الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة
الا ان ذلك لا يضر فانه لا بعد في تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا مع ذلك لان ثمرة النزاع في
استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الحقيقي فيصح
الحمل على هذا المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم و
عدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غايته الامر جوازه وهو لا يفيد دفعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب
واشيع فهو اولى بالارادة الى يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في النزاع بين
قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين الا الطبيعة كما
لا يخفى على الناظر فتامل ثم اعلم اني على مذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب
الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان
النفي هنا انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن التنازع ومجرى الكلام
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما قدمناه ان بعض
من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد
من القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي ص وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول كمنع ثبوت
الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك
~~لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك اللفظي~~
ثم ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني
ولهذا لم يذكر فيها الا انه جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة
وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما
حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان
الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد
والاكثر والجواب منع ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج

من جوّزه في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقةً اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف
ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازاً فلتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة
جزءاً للموضوع له فاذا استعمل فيهما عارياً عن الوحدة فيكون مجازاً لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل
في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق
في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصراً فيما تمسك به المانع
بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد بالمعنى في الارادة كما حققنا
سابقا واما مجازيته فموقوف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى
ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية
والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا ومجرد حصول المنع بالمفرد دون
التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيصح تعلقه بمدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى
في المفروض والجواب ان التثنية والجمع يظهر حالهما الان بما ذكرنا من الاستعارة ومجوّز من خص
الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والمدعاة في المثبت حتى يجوز ابن عم
النحوي في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا
الان بل لا بد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض ويكون حينئذ له ثلثة معان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض
استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منهما مفردا
بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه
مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا تتميم اختلفوا في جواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم
وموردا للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا وبعضهم من جوّزه مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة
الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات
وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف ومنع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له وارادة
معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم
جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي

وملزوم

وملزوم معاند الشيء معاند له فمناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان
مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز
ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي معه فلا لجواز ان
يجيء في قولنا رايت اسدا يرمي ويدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع
الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت
ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
هي المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها هي المانعة عن ارادتها منفردا في ان نحكم
بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب
كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات فاقول ويمكن ا
لجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح
القول بكون اللفظ مستعملا حقيقة في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن
يدفعه ان ذلك منافٍ للمظنة فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي
والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين
كما هو ظاهر ذلك فحوى نجعل المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب
عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت وارد منها غير معلوم
لا يجتمع مع الكل الا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليه ابدا لدلالة
الالتزام اذا انفهام مفهوم اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة
الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظائر باب
الفن وايضا المراد من الاستعمال الخلافي هو الاستعمال لقصد الا الاستعمال فيما يستبعد ويستلزمه
تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ
في الموضوع له وغيره ام لا وليس النزاع في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي
والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت
عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك
اما اولا فبما قد اعترفتم به من قولنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة

الموضوع له فيلزم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة الملتفتة واما ان قلنا
بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلك اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له
من القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع
له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا
فانا نجعل البحث فيما بيننا قضاء وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد
بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج
عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما
لا يمكن اصلا فان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية
ثم وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك
الارادة بتبع المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى مختصة بها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة لا باعتبار آخر وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص
في العام الاصولي كما صرح هو برايته في حواشي المعالم وقال انه هل المراد في المشترك ايضا ولا
يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان
الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان متضادتان فنعم ما يحمل عن ح لزوم اجتماع المتنافيين نعم
له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال
لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة للاستعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز
بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين
عند التكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه ونزاد من قال
بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين
حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا
للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة
المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد
كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكلي الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط

[illegible] صح

[illegible]

قيد الوحدة فيكون مجازا الا ان يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع
فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واما ما نقل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه
ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة
القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة فان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار حاله فلا نزاع في الجواز
لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند حقيقة مع ان ذلك
يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع
اسقاطه محضا ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة
عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يتكلف القرينة ما نعة عن ارادة المجازات الاخر
الا ان تقوم قرينة على ارادة بعضها فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة
المعنيين كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومهما عرفت ما قبل الحق في
حال التكلم يكون او اجماع الحنفاية في المجازات ح حد ابنته فالامر واضح ما المشتق كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى
يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظ ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجازا
فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ملحوظا
في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة ما يؤول اليه والظ ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم
ان اطلاق النحاة اسم الفاعل على مثل ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو بط لما حققناه سابقا
من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له
المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الحملي فام بخلاف وقد يعبر بارادة
ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق وما ذكرناه احسن وتظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما
فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محل الخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس
باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر الحجل لجواه هذين
التعبيرين فيما لم يتلبس بعد المبدأ ايضا فتأمل وهناك تعبيرات اخر احدها استعمال المشتق في المنقضي
عنه المبدأ بعد ما قد كان عليه وثانيها استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم
الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظ ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع
كما سيظهر بعد ذلك بطل المعنى الاول فالظ عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف